الدولة والمدينة

خالد زيادة

تقول الفكرة الشائعة، أن الدولة وليدة مجتمع مديني، وهو بدوره نتاج مدينة أو حاضرة متنامية. ونجد تأكيداً لهذه الفكرة لدى فلاسفة اليونان، وقد أخذ الفارابي عنهم فكرته عن المدينة السياسية الفاضلة.

وفي الأصل فإن ما يُعتبر انه دولة المدينة في زمن الرسول (ﷺ)، وفي عصر الخلفاء الراشدين يحفظ نوعاً من الازدواج في المغزى، لأنه يعني على السواء: نوع الحكم الذي انبثق عن مجتمع المدينة، ولأنه يشكل النموذج الذي صيغ لاحقاً، لمبدأ الدولة الاسلامية التي هي بمثابة مرجع أصولي وسلفي. وعلى نحو مقابل نجد أن التفكير العربي المعاصر، بوجهه الفلسفي أو التاريخي وحتى الاجتماعي، يعود إلى ابن خلدون ويستخلص من مقدمته ان المقر والدولة أمران متمايزان بعضهما لبعض. وإحدى العبارات المعبرة نجدها في مقدمة الفصل الرابع من الكتاب الأول: «في ان الدول من المدن والأمصار، وانها إنما توجد ثانية عن المُلك» إذ يقول موضحاً: «ان البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة.. لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة، فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك، ثم إذا بُنيت المدينة وكُمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، وبما اقتضته الأحوالُ السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذ عمرٌ لها، فإن كان عمر الدولة قصيراً وقفت الحال فيها عند انتهاء الدولة

وتراجع عمرانها وخربت. وان كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع تشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة وينفسح ذرْع المساحة كما وقع ببغداد وأمثالها»[1]. ويستخلص من كلام ابن خلدون، تبعاً لبعض التحليلات، ان الدولة والمدينة صنوان متكاملان، يشكلان نموذجاً سياسياً مثالياً. ويمكن القول أيضاً بأن بعض المدن قد نما بفعل ازدهار الدول التي اتخذتها مقراً لها، وبفضل ما يرد اليها من مال الخراج. إلّا أن بعض المدن الأخرى قد نما بفعل خطوط تجارية باعتبارها محطات وموانىء الخ. والحقيقة أن هذا النوع من المعالجة يبعدنا في النتيجة عن رصد علاقة الدولة بالمجتمع المديني في التاريخ العربي الاسلامي.

يستند التفكير السياسي الحديث في بعض جوانبه إلى نوع من الاعتقاد بأن الدولة الحديثة هي تطوّر لهذا المبدأ، ولهذه العلاقة التي تربط المدينة بالدولة. بحيث ان الدولة تنطلق من مركز مديني وتتوسع إلى حدودٍ، هي حدود القوم واللغة والأرض، فتنشأ الدولة القومية، تبعاً للمفهوم الغربي الذي أخذت به الشعوب غير الأوروبية منذ بداية القرن الحالي.

وبالرغم من رواج مثل هذا الرأي، فإن دولة المدينة، إذا صح هذا المصطلح، ليست نواةً للدولة السلطانية أو الدولة القومية الحديثة، ليس فقط لأن كل نموذجٍ من النماذج الثلاثة يستند إلى أسس نظرية متباينة عن الأخرى، ولكن أيضاً، لأن كل واحدٍ في الأصل هو نموذج تاريخي نعثر عليه في تجارب وفي أزمنة مختلفة ومتغيرة. وما أسعى إليه هنا، ليس استعراض النماذج النظرية أو التاريخية للدولة السلطانية أو الدولة الحديثة، ولكنني سأتبنى خطاً مغايراً أعمل من خلاله على استكشاف الأسس التي وضعت الدولة في تناقض مع المجتمع المديني في التجربة العربية ـ الاسلامية، ولكل الأسس التي أدت إلى التسلط الراهن للدولة على المجتمع.

إن العرب المسلمين بناةُ مدن. وقد بنى بالفعل الفاتحون الأوائل مدينتي

(١) ابن خلدون: المقدمة. دار القلم ـ بيروت ص ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

الكوفة والبصرة. وإلى حدٍ بعيد فإن نشأة بعض المدن ونموها يُعزى إلى فاتحين أو خلفاء أو سلالات حاكمة؛ فالأمويون اتخذوا من دمشق القديمة عاصمة لملكهم. وبنى عقبة بن نافع القيروان في أفريقيا. وأمر المنصور ببناء بغداد. والمعز الفاطمي أمر بالقاهرة. إن هذه الأمثلة تخدم وجهة النظر التي ترى تضافراً في المعطيات، التي تشكل في نهاية المطاف النموذج الاسلامي المفترض. ولكن بعيداً عن هذه الأمثلة والمعطيات، وبعيداً عما توحي به من آراء، فإن معادلة أخرى تبين الأوجه المتعددة للتناقض بين المفهومين، أي الدولة والمدينة.

يمكن أن نميز بين المدينة كمكان اجتماعي ومسرح للإنتاج والعمل والسلطة، إذ كانت المكان الذي تستقر فيه الدولة، أو تشهد بعض مظاهرها وممثليها. وبين مفهوم المدينة الذي كان مجهوداً خالصاً للفقهاء، فالمصر الجامع ليس مكان اجتماع المؤمنين وسواهم فحسب، ولكنه تجسيدٌ للشريعة على المستوى العملي أيضاً.

كانت الدولةُ تجبي الضريبة وتحمي الأمن، وتشرف على حكم المدينة. ومع ذلك فإن الرقابة في المدينة كانت محط تنازع الفقهاء من جهة، والأمراء من جهة أخرى. كان المحتسب فقيهاً يتبع لسلطة القاضي، وقد أُنيطت به مهمة مراقبة الأسواق تبعاً للعمل بالمعروف والنهي عن المنكر، أي العمل والأخلاق. أما والي الشرطة فيتبع الأمير أي الحاكم ويراقب الأمن والأسوار. هذه الازدواجية كانت آخذة بالبروز منذ بداية تكوُّن أجهزة الدولة العربية في القرن الأول الهجري، إذ يقال أن زياد بن أبيه هو أول من اتخذ العسس، أي الشرطة.

وعلى خط مواز للممارسة اليومية للسلطة، فإن النظام الديني احتفظ باستقلاله عن النظام السياسي. فقد تطور الفقه بمعزل عن الدولة. وقد أصغى الفقهاء لأسس الشريعة واستجابوا لمتطلبات الحياة الاجتماعية. وشكلت المدينة فضاء تشريعياً، وخضعت لسلطة الفقهاء، في الميراث وتنظيم مسائل العمران، وتنظيم حياة العمل في الأسواق ومراقبة البيوع، وكذلك في تنظيم شؤون الجماعات الدينية. أما الدولة فقد طورت أجهزتها باعتمادها على «كتّابها» أي الاداريين ذوي الأصول الفارسية، الذين صاغوا قوانينها ومؤسساتها الضريبية

والبريدية والعسكرية. وحسب هاملتون جبّ «فإن النظام الديني كان قد رفض أية سيطرة تحاول التقاليد الاجتماعية العربية أن تفرضها على أي من مثله العليا في الدين والنظام، فلما تم النصر في مقاومة الشعوبية، رفض النظام الديني على النحو نفسه المفهوم الفارسي الذي يرى في الاسلام ديناً للدولة»(٢).

لقد بذلت محاولات عديدة، على المستوى النظري، لإيجاد الخطوط التي تصل الدولة بالدين وتلك التي تصل الدولة بالمجتمع المديني. ففي كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، نلاحظ ان الماوردي يحدّد رياسة المُلْك بأربعة قواعد هي: عمارة البلدان وحراسة الرعية وتدبير الجند وتقدير الأموال(٣)، أي ان على مدبّر المُلْك أن يؤمّن المرافق العامة، مما يفيد بأن شؤون الرعية متروك تدبيرها لأهلها. ويعترف الطرطوشي، بالازدواجية، حين يريد أن يجد الصلة بين الدين والدولة إذ يقول: المُلك والدين اخوان لا غنى لأحدهما عن الثاني(٤).

ومع ذلك فإن انفصال الدولة عن المدينة والمجتمع المديني، ما انفك يشق طريقه في عصور متأخرة في نموذج الدولة العسكرية، أي دولة التغلب، مع البويهيين والسلاجقة، وبشكل خاص مع المماليك. وقد أعطت دولة المماليك ١٢٥٠ ـ ١٥١٦، المثال على انفصال الدولة جسدياً عن مجتمع المدينة.

وأبعد تعبير عن هذا الانفصال يتمثل في انقطاع «سياسة الدولة» عن «الشريعة». وهو الأمر الذي يوضحه المقريزي (ت ٨٤٥/ ١٤٤٠ م)، فتبدو الدولة، تبعاً لكلامه، جسماً طافياً فوق مجتمع يدبّر شؤونه وفق قيمه وقواعده بنفسه ومن خلال قياداته الأهلية، يقول المقريزي:

«إعلم ان الناس في زمننا، بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام، يرون أن الأحكام على قسمين: حكم الشرع وحكم السياسة.

(٢) هاملتون جبّ: دراسات في حضارة الاسلام. دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٤ ص ١٧.
(٣) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر. تحقيق رضوان السيد. المركز الاسلامي للبحوث. بيروت ١٩٨٧. ص ٢٠٧.
(٤) الطرطوشي: سراج الملوك. تحقيق جعفر البياتي. منشورات رياض الريس للكتب والنشر. ١٩٩٠، ص ١٩٦.

فالشريعة هي ما شرع الله تعالى من الدين. . أما السياسة، إنما هي كلمة مغلية (مغولية) أصلها «ياسة»، فحرفها أهلُ مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظن من لا علم عنده انها كلمة عربية. وما الأمر فيها إلا ما قلتُ لك. واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام، وذلك ان جنكز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سماه «ياسة»، ومن الناس من يسميه يسق. . . ولما تمم وضعه كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم. وكان جنكز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض»(٥).

نلاحظ في كلام المقريزي تركيزاً على انشطار الأحكام إلى شرعية وسياسية، وإصراره في رد السياسة، حتى من الوجهة اللغوية، إلى أصل غير عربي ولما كان جنكز خان الذي وضع قوانين السياسة لا يتدين بدين، فإن شيئاً لا يجمع السياسة بالدين. وفي بقية كلام المقريزي نجدُ شرحاً لانغلاق أمراء المماليك على قوانينهم، وكيفية تركهم الناس يحتكمون إلى الشريعة في تدبير أمورهم. يقول المقريزي:

«كثرت الوافدية في أيام الملك الظاهر بيبرس ـ أي في بداية أيام الدولة المملوكية ـ وملؤوا مصر والشام. وخُطب للملك بركة بن يوشي بن جنكز خان على منابر مصر والشام والحرمين. فغصت أرض مصر والشام بطوائف المغل وانتشرت عاداتُهم بها وطرائقهم. هذا وملوك مصر وأمراؤها وعساكرها قد مُلئت قلوبهم رعباً من جنكز خان وبنيه. . . وكانوا إنما ربّوا بدار الاسلام ولُقنوا القرآن وعرفوا أحكام الملة المحمدية. فجمعوا بين الحق والباطل وضموا الجيد إلى الرديء، وفوضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج. وفاوضوا به أمر الأوقاف والأيتام وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية، كتداعي الزوجين وأرباب الديون ونحو ذلك. واحتاجوا في

(٥) المقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. دار صادر ـ بيروت ص ٢٢٠.

ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكز خان والاقتداء بحكم الياسة، فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم والأخذ على يد قويهم وإنصاف الضعيف فيه على مقتضى ما في الياسة، وجعلوا إليه مع ذلك النظر في قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف في أمور الاقطاعات لينفّذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان وقواعد الحساب. وكانت من أجلّ القواعد وأفضلها حتى تحكّم القبط في الأموال وخراج الأراضي، فشرعوا في الديوان ما لم يأذن به الله تعالى»[٦].

ليس ثمة ما هو أبلغ من كلام المقريزي في وصف انقطاع سياسة الدولة عن الشريعة المتروكة للعلماء، لينفذوا أمرها بين الرعية، أي داخل الجماعة في المدينة أو المصر الجامع.

إن الدولة المملوكية لم تنشأ من فراغ، ولكنها تمثل خطوة أخرى في تصلب قوانين الدولة وابتعادها عن المجتمع. والدراسات حول المماليك تساعدنا على فهم شكل السلطة والطبقات الوسيطة. ففي الوقت الذي تكونت فيه طبقة الخاصة من السلطان وحاشيته والأمراء والمماليك ذوي الرتب العالية والموظفين[٧]. نشأت طبقة اجتماعية ثانية سميت الأعيان، التي أشارت بشكل خاص إلى العلماء القياديين والزعماء الدينيين الخ[٨]. وقد قامت صلاتٌ ونوعٌ من التحالف بين العلماء الذين هم «حكام المدينة الفريدون» ـ والتعبير للمؤرخ لابيدوس ـ وبين أمراء المماليك، إذ اعتمد العلماء على نظام عسكري لتحقيق الانضباط في المدن وقمع البدع والعنف[٩]. وحسب لابيدوس أيضاً فإن حياة المدن خضعت لسلطة العلماء ما عدا حقلان: الدفاع عن المدن والسيطرة على الموارد الريفية[١٠]. ويمكننا أن نستنتج إذاً، بأن المجتمع المديني، بالرغم من

(٦) المقريزي: المرجع السابق.
(٧) لابيدوس: مدن الشام في عصر المماليك. ترجمة سهيل زكار. دار حسان للطباعة والنشر. دمشق ١٩٨٥ ص ١٣٤.
(٨) نفسه. ص ١٣٩.
(٩) نفسه. ص ١٤٥.
(١٠) نفسه. ص ١٨٤.

تداخل قياداته بأمراء المماليك تبعاً للضرورات، فقد احتفظ باستقلاله عن الدولة وتمكن من اختيار ممثليه.

اتسعت الشقة بين السياسة من جهة والشريعة من جهة أخرى، في المراحل اللاحقة. فعند قدوم العثمانيين إلى بلاد الشام ومصر حملوا معهم يسقهم، أي سياستهم وقوانينهم. هذا ما يذكره ابن أياس في مناسبات عديدة من تاريخه، مثل: «قُرىء عليهم مرسوم الخندكار (السلطان) وذلك على طريقة اليسق العثماني»[١١].

أصبح الانقطاع بين الشريعة والقانون التعبير النموذجي عن انفصال الدولة عن المجتمع. يذكر نجم الدين الغزي حواراً جرى بينه وبين أحد الولاة. يقول:

«فتذاكرنا، ان سياسة الشرع، هل هي أبلغ من سياسة القانون، أو سياسة القانون أبلغ؟ فأجبته إلى الأول، ومال هو إلى الثاني»[١٢].

وإن دلّ هذا الحوار على شيء فإنما يدلنا على وجود موقعين، وسلطتين ومرجعين، بحيثُ يوضع القانون على ذات المستوى من الشريعة. وفي الوثائق الشرعية العائدة للحقبة العثمانية، والتي تقدم لنا نماذج متكررة لممارسة وتطبيق الأحكام، نلاحظ كيف ان الانفصال بين الميدان الذي يعمل ضمنه «حكّام السياسة» ـ وذلك الذي يعمل ضمنه «حكّام الشرع» قد تم وأصبح أمراً مألوفاً[١٣]. والواقع ان الدولة العثمانية باعتمادها قوانينها منذ أيام السلطان محمد الثاني وحتى السلطان سليمان القانوني، دفعت باتجاه رسم الحدود بين الميدانين،

(١١) ابن أياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٤. جزء ٥. ص ٤٢٨.

(١٢) نجم الدين الغزي: لطف السمر وقطف الثمر. تحقيق محمود الشيخ. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٨١. القسم الأول ص ٣٠٥.

(١٣) «لحق ذلك علم مولانا وسيدنا الحاكم الشرعي الموقع هذا الكتاب.. عرّف مولانا حاكم السياسة أن.. الخ» سجل ٢ ص ٣٤١ من سجلات محكمة طرابلس وقد عُرف الولاة باسم: حكام السياسة، القانون، العرف. مقابل حكام الشرع أي القضاة.

أي بين حكم القوانين والسياسة من جهة، وبين حكم الشرع والفقه من جهة أخرى.

وإذا كانت المدينة تأخذ شكلها وتركيبها وفقاً لأحكام الفقهاء، فإن الفقهاء كانوا عرضة لأن يفقدوا جزءاً من رقابتهم على المدينة، بفضل القوانين التي تضعها الدولة العثمانية والتي ترسم حدوداً فاصلة بين جماعات المهن والأديان والأجناس، نتيجة للأنظمة الحرفية الضيقة التي طبعت كافة الجماعات المدينية. وتهمنا الآثار التي نجمت عن هذه الأنظمة والقوانين التي رسخت شبكات اجتماعية، وصبغت التركيب الانساني في المدينة بصبغتها. ومع ذلك يمكن القول، بأن جزءاً من هذا التقسيم كان يكمن في أحكام الفقهاء أنفسهم. إلا ان القوانين السلطانية كانت تصلب الفوارق بين الجماعات وتفقد المدينة وحدتها. ولم يتيسر للفقهاء مقاومة هذا الاتجاه المتنامي بفعل تبلور جماعات مدينية منغلقة على ذاتها وعلى دساتيرها الخاصة بها. وبالمقابل فإن الفقهاء أنفسهم كانوا يتحولون إلى هيئة تكتسب خصائص الجماعات ذات الطابع الحرفي.

ومع ذلك، فإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى، نلاحظ ان الحيّز الذي تشغله الدولة ممثلة بحكام السياسة، في حياة المدينة بل في حياة الأفراد، لا يتعدى أن يكون حيزاً جزئياً وجانبياً. ان الدولة ترعى جماعاتها من خدمة إدارتها وعسكرها. وتترك للحاكم الشرعي أن يدبر شؤون العامة وفقاً لأحكام الشريعة، بل تترك للهيئات الأهلية أن تتدبر شؤونها، بما في ذلك جمع الضرائب عبر مشايخ الحارات ومشايخ الحرف. وقد تكفّل نظام الأوقاف بدفع مرتبات رجال الدين والمدرّسين، وبناء وإصلاح المساجد والمدارس، بل تنظيم أعمال الخير ومساعدة المحتاجين وقد استمر العلماء والأعيان بلعب دور الوساطة بين حكام السياسة من جهة وبين العامة من الناس من جهة أخرى. لكن الدولة عبر ممثليها لم تكن موضع مطالبة، إلا فيما يتعلق بتخفيف الضرائب أو تأجيلها أو رفع ظلم حكّام السياسة وأعوانهم.

إن المجتمع المديني كان يعيش وفق ما اعتبره حكم الشريعة تبعاً للأحكام

الفقهية. وبهذا المعنى فإن الشريعة كانت متحققة في المجتمع على نحو ما، حتى لو كانت الدولة تسير وفق قوانينها وأعرافها.

تطرح الحقبة الحديثة أمامنا إشكالات من نوع آخر. ومن الناحية التاريخية، فإن الدولة (العثمانية) هي التي أخذت بالتحديث، واستعارت وتمثلت مفاهيم الدولة الأوروبية. وحين فعلت ذلك كانت تأخذ في حقيقة الأمر ما يناسب تعزيز قوتها ويناسب مصلحتها. ومن الوجهة التاريخية البحتة فإن السلطان عثمان الثاني المقتول عام ١٦٢٢، في بدايات القرن السابع عشر، كانت لديه فكرة إقامة دولة مركزية، تعتمد على جيش من أهل الأناضول، بدلاً من الجيش الانكشاري الذي يتكون من الأسرى والأرقاء ويحكمه اقطاعيون عسكريون وكانت لديه نية تقليص نفوذ العلماء[١٤]. وليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد، بأن هذا السلطان، في هذا الوقت المبكر نسبياً، قد تأثر بأية أفكار خارجية أوروبية. ونستطيع أن نقدّر بأن الأزمة الاقتصادية من جهة وتناقضات الفئات الحاكمة هي التي دفعته إلى هذا المشروع الذي لم يتحقق، ودفعه إلى ذلك النظر إلى مصلحة الدولة التي يقف على رأسها. وقد مضى السلاطين من بعده في نفس الوجهة التي اختطها. وخلال القرن السابع عشر نلاحظ ان بعض أفراد من طبقة الكتّاب، أي العاملين في أجهزة الدولة وخدمة السلطان، قد أعدّوا رسائل تدور حول كيفية استعادة الدولة لهيبتها وفرض رقابتها على القوى الأخرى، العسكر والعلماء. وإذا تتبعنا مسار القرن الثامن عشر نستطيع أن نلاحظ كيف ان الدولة العثمانية كانت آخذة بتدعيم وتوسيع مبدأ الدولة، بواسطة كتّابها واداريها، الذين شرعوا بصياغة مفهوم لدولة تراقب المجتمع وتحكمه بواسطة جيشها المنظم وأجهزتها الادارية. والحقيقة ان توسيع أجهزة الدولة كان يعني العمل بالقوانين على حساب الشريعة. وقد ظهرت نتائج ذلك في وسط القرن التاسع عشر، تبعاً لتحولات بطيئة ومتعثرة، لم تستكمل إلا في مراحل لاحقة. وكان من نتائج ذلك إحلال المحاكم المدنية مكان الشرعية،

(١٤) SHAW, S, Histoire de L'Empire ottoman et de la turquie Editions Horvath 1983. PP. 275-276.

وتوسيع المعاهد على حساب المدارس الدينية. وقد اقتضى تدعيم مبدأ الدولة ضرب وإلغاء القيادات الوسيطة وتعطيل بل إلغاء دورها في المجتمع المديني، لصالح الأجهزة المرتبطة مباشرة بالحاكم والدولة. وباختصار فإن الأمر كان يعني في غايته، إحلال مبدأ الدولة على حساب المدينة ومجتمعها واستقلاليته، أي إلحاق المجتمع بالدولة.

لدينا في تجربة محمد علي باشا في مصر المثال النموذجي على ذلك، إذ تم خلال عهده تقليص نفوذ العلماء وإرجاعهم إلى حدود الوظيفة الفقهية الضيقة. وحُلت تنظيمات الحرف وقُيدت الطرق الصوفية، واعتُبرت الأرض ملكاً للعاهل. وألغيت بالتالي كل أشكال التمثيل التي كانت تتمتع بها الطبقة الوسيطة، أي طبقة الأعيان من رجال الدين والتجار، بالمقابل. أخذت أجهزة الدولة تتوسع عبر الخبراء والمتعلمين من أبناء البلد الأصليين الذين خدموا كفنيين ومدرّسين، وأخذت الدولة على عاتقها شؤون العلوم والصناعة والزراعة، وباختصار تحديث المجتمع من أجل خلق الدولة القوية، التي ليست كذلك إلا بمقياس إضعاف ما تفترضه خصومها أي ممثلي المجتمع. وتبعاً لهذه الخطة، حدث تدمير منهجي للمؤسسات المدنية لصالح أجهزة الدولة التي أوكلت إلى نفسها مهمة مراقبة المجتمع وتدبير شؤونه بنفسها.

بطبيعة الحال، لم تأخذ التجارب العربية في الحقبة الحديثة مساراً واحداً، ولكنها اشتركت في استلهام مبادىء الدولة والقانون الغربيين، مما أدى إلى بروز دول لا تكتفي بالسير وفق أعرافها وقوانينها، ولكنها أرادت أن تجعل من قوانينها ودساتيرها قوانين ودساتير للمجتمع على حساب عقائده وقيمه.

والمفارقة التي يجدر أن نسجلها هنا، تكمن في ان أبناء المجتمع المديني من الأهلين، حين بدأوا ينخرطون في جسد الدولة، كانوا يقدمون مبدأها ويرفعونه فوق المجتمع الذي انبثقوا منه. والحقيقة ان الدولة المملوكية ومن بعدها العثمانية، كانتا غريبتين عن المجتمع الذي حكمتاه خلال قرون متوالية.. وحين أخذ أفراد من الأهالي يحلّون في الادارة ويلحقون بأعمال الحكومة، أسهموا قبل سواهم في تعزيز مبدأ الدولة على حساب المجتمع المدني. وتندرج ضمن هذا

السياق أعمال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وسواهما. فقد عملا على بلورة مفهوم لدولة ترتفع فوق المجتمع وتحكمه؛ يقول الطهطاوي:

«فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين، إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيتهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان»(١٥).

كان الطهطاوي متأثراً بالنموذج الفرنسي، ومندهشاً بقوة فرنسا وعلومها ونظامها. وهو يتحدث عن الحرية، ويتخيل حرية المجتمع المدني، إلا ان كلامه لا يمهد إلا لدولة ترتفع فوق المجتمع، بل دولة تسبق المجتمع وتسيّره، فبدونها تنعدم المصالح وتعم المفاسد.

إن الآمال بقيام دولة قوية لا يعبر عنها العاهل فقط، بل تصبح مدار اهتمامات المتعلمين الجدد الذين يجعلون الدولة نقطة ارتكاز في أعمالهم والخط الجامع لأفكارهم، فيستبقوا خطواتها ويرسموا لها مسارها، ويتوسلون في سبيل ذلك لغة العلوم الانسانية والحقوق، التي وُضعت من جانب المثقفين في خدمة تصور الدولة التي لم تتحقق بعد. وحسب فرنسيس مراش:

«ان الانسان إذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الانسانية. على انه إذا كان ذلك التعبد لازماً فتلك الحرية ملزومة، لأن اعتناق الانسان واجباته لا يدعى عبودية، ولكن إذا كان الشخص معتوقاً من رق تلك الدولة فهو يكون بالضرورة داخلاً في عبودية ضدها تبعاً لمقتضى الحال»(١٦).

انه تبشير نموذجي بمبدأ الدولة التي ترتفع فوق المجتمع، والتي يقتضي

(١٥) الطهطاوي: المؤلفات الكاملة. المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٧٣ المجلد الأول ص ٥١٦.

(١٦) انظر رئيف خوري: الفكر العربي الحديث. دار الكشوف ـ بيروت ١٩٧٣ ص ٢٢٧.

الخضوع لها نفي كل إيمانٍ بسواها. ومراش في النص السابق لا يفعل سوى انه يستبدل الله في الخطاب الديني بالدولة في الخطاب السياسي.

وقد تكونت بالفعل الفكرة القائلة بتناقض الدولة مع الدين. وهو أمر ليس خاطئاً تماماً، ولكن المسألة طُرحت في نهاية القرن التاسع عشر من وجهة نظر الدولة بطبيعة الحال. وبناءً على ذلك، فإن المجتمعات الشرقية إذا كانت دينية فإنها لا تستطيع أن تخلق من ذاتها مفهومها المرتجى، كما يريده المثقفون. ان شبلي الشميل يرى بأن التناقض يقوم بين مفهومين للدولة في الغرب والشرق، وهو يقول: «إن الفرق من عهد أبقراط إلى اليوم بين حكومات المغرب (يقصد أوروبا) وحكومات المشرق، ان تلك تحكمها شرائعُها (يقصد قوانينها) وهذه تحكمها الملوك»[١٧].

كان مثقف القرن التاسع عشر يرسم نموذجاً لدولة عصرية على النمط الأوروبي، ويضعها في مواجهة الوعي المديني لدى العلماء. ان تفوقاً في التعبير عن مفاهيم الدولة القائمة على الحرية والمساواة، سيزاحم صورة المدينة التي صاغها الفقهاء، وصاغتها العصور الأخيرة بجماعاتها المنغلقة على ذاتها. ان استقرار المدينة كما ارتسم خلال قرون ماضية كان في طريقه إلى التصدع وسط تحولات تلك المرحلة. وكانت البيئات التي خرج منها «الكتّاب» ثم «المثقفون»، هي الأسرع في كسر الأنظمة المدينية التقليدية. وكان انهيار نظام الطوائف الحرفية علامة على عجز الأطر التقليدية في مواجهة التطورات في مجالات العمل. والحقيقة ان العلماء كانوا أسيري أجهزتهم المعرفية، ومن هنا فإن الأفكار التي بشر بها المثقفون خلال القرن التاسع عشر، وفي نهايته بشكل خاص، كانت تملك جاذبية استقطاب الأنصار والمؤيدين. فحلّت تدريجياً مكان الوعي المديني الذي يعبّر عنه العلماء وتتمسك به الفئات الوسيطة التقليدية التي كانت تعيش مرحلة فقدانها لدورها التقليدي. إن الدولة كانت في طريقها عبر المثقفين، وعبر أجهزتها الحديثة التكوين، لتسجل انتصارها على المجتمع المديني.

(١٧) نفسه ص ٢٦٣.

تبدو الدولة التي تحتل المحور الرئيسي في تفكير المثقف وكأنها نقطة الارتكاز في نشوئه أيضاً. ومن جهته فإنه يظهر وكأنه الناطق باسم الطبقات الحاكمة. وقد لعب المثقف، حتى في الأوقات التي كانت فيها الدولة تستعبده، دور الوسيط بينها وبين ثقافة الغرب، باعتباره وسيط العلوم والحداثة. كان المتعلمون ينقلون العلوم القابلة للاستخدام والتطبيق في خدمة مشاريع الدولة. إن المثقف ليأخذ في هذه الصورة الأولية شكل التقني، وفي مرحلة لاحقة، فإن الانسانيات والاجتماعيات تصبح الميادين التي يجعلها خاصته، ويعبر عن نفسه من خلالها ويستخدمها من أجل تعميق أسسها التاريخية واللغوية وغير ذلك.

يجعل المثقف من الدولة قيمة سابقة للمجتمع، فلا مجتمع مدني بدونها، وحين تضرب القوى الوسيطة وتأخذ بتصفيتها، تصبح الكائن الحي الوحيد من الوجهة النظرية. فهي التي تخطط وتصمم وتنشىء الصناعة وتؤسس المدارس وتعدّ خطط التنمية وتضبط فوضى المجتمع. وحين تعجز عن تحقيق كل ما يُعلق عليها من آمال، يُفسر الأمر بأنه نقصٌ في التطبيق والتخطيط. وحين تُنتقد، فليس لهيمنتها، ولكن لأنها لم تسرع في تحديث المجتمع، أي في إحكام سيطرتها عليه.

إن الدولة، تبعاً لذلك، لتبدو رائدة التحديث. وهي تناهض القوى الاجتماعية التقليدية على أساس هذه الدعوة، لكن التحديث كما في التجربة العثمانية المبكرة، أو في التجربة المصرية العائدة للقرن التاسع عشر، هو ذريعة للقوة، التي تجعل من الدولة أقوى من كل طرف أهلي أو وسيط.

إن بروز مفهوم «الدولة الاسلامية»، لا يبدل الكثير من الأمور، إذ ان هذه الدعوة ظهرت كرد فعل على تطور علمانية الدولة. وإذا كان المثقف العلماني يريد أن يلحق المجتمع بالدولة، فإن ما يريده الاصلاحي السلفي هو إلحاق الدين والمجتمع بالدولة التي ينشدها. ان ما يجمع الاصلاحي إلى العلماني إيمانهما المشترك بأولوية الدولة وارتباطهما بها كهدف منشود مهما اختلف شكلها أو رسمها.